

Gerd Haeffner

Życie w obliczu śmierci : filozoficzne rozjaśnienie sytuacji egzystencjalnej

Analiza i Egzystencja 6, 121-141

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

GERD HAEFFNER*

ŻYCIE W OBLICZU ŚMIERCI FILOZOFICZNE ROZJAŚNIENIE SYTUACJI EGZYSTENCJALNEJ¹

Słowa kluczowe: śmierć, nieśmiertelność, Kant, sytuacja egzystencjalna
Keywords: death, immortality, Kant, existential situation

Wprowadzenie

Kiedy będziemy tutaj rozmyślać nad znaczeniem śmierci dla naszego życia, musimy to uczynić przy wielorakim znaczeniu zwrotu „w obliczu śmierci”. Najważniejszym jest stanąć vis-à-vis pierwotnej rzeczywistości śmierci. Jeszcze przed wszystkimi interpretacjami, przed wszystkimi przedsta-

* Gerd Haeffner jest profesorem filozofii w Wyższej Szkole Filozoficznej w Monachium, w której przez wiele lat pełnił obowiązki rektorskie. Zakres jego badań obejmuje antropologię filozoficzną, filozofię Heideggera, filozofię religii. Publikacje książkowe: *Heideggers Begriff der Metaphysik* (1981), *In der Gegenwart Leben* (1997), *Philosophische Antropologie* (2000, wyd. polskie: *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, Kraków: WAM 2006).

¹ Tekst jest przekładem referatu *Leben angesichts des Todes. Philosophische Erhellung einer existenziellen Situation*, który został wygłoszony w Akademii Katolickiej w Monachium w październiku 1990 r. w ramach Tygodnia Filozoficznego. Na podobny temat Autor opublikował krótki tekst pt. *Leben angesichts des Todes. Philosophische Vorüberlegungen*, „Internationale Zeitschrift Communio” 4 (1975), s. 494–501.

wieniami, sama rzeczywistość śmierci musi stać się fenomenem lub lepiej: musiała nim się stać. Ten stan faktyczny, który stworzyliśmy, musimy sobie uprzytomnić i nie możemy tu nic zrobić, jak *tylko* go sobie uświadomić. W ten sposób uświadomione doświadczenie musimy próbować zatrzymać w jego pierwotności, abyśmy już na początku niechcący go nie zafalszowali.

Czyha wiele niebezpieczeństw takiego zafalszowania. Są one na pewno skutkiem prób rozprawienia się z niepokojącą mocą śmierci. Najważniejszą operacją, która tym wszystkim próbom służy za podstawę, jest wyjęcie siebie spod jej zasięgu, tzn. zawieszenie bezpośredniego vis-à-vis lub sprowadzenie jej do vis-à-vis neutralnego przykładu. Dzisiaj obecność śmierci widać w sztuce i mediach (wiadomości, trupy w filmach kryminalnych), ale czy to nie przysłania raczej realności śmierci? Zarówno milczenie jak i mówienie o śmierci może wypierać jej obecność (śmiertelne milczenie lub zagadanie na śmierć).

Rozmowa na temat śmierci bliźniego może wyglądać w następujący sposób: „ustanie witalnych funkcji organizmu” (stwierdzenie lekarza), „znowu kilku zabitych w świątku handlarzy narkotyków” (policyjna statystyka), „ponieśliśmy 20 ofiar, lecz strona przeciwna 90” (komentator wojenny). W ten sposób śmierć *staje się* fenomenem określonego porządku, przypadkiem zwykłego procesu dekadencji, symptomem zużycia na krańcach społeczeństwa, zmniejszenia potencjału wroga.

Z drugiej strony dla takich fenomenów istnieją rozmaite *analogie*, pomocne dla ich zrozumienia – psuje się urządzenie, zostaje powalony las, trzydziestu zabitych nieprzyjaciół jest tyle samo wartych, co zniszczony czołg. Pytanie brzmi, czy w tych wszystkich porównaniach dopuszcza się śmierć w swoim własnym charakterze lub, czy tutaj to, co nieistotne, nie zakrywa tego, co istotne. Istotne dla śmierci człowieka jest przecież to, że tutaj człowiek, „*taki jak ty czy ja*”, jest nią dotknięty, zatem wszystkie sposoby podejścia, które od tego abstrahują i mówią wyłącznie o niej jako o rzeczowym procesie, są nieadekwatne. Istotne jest również, że nie ma żadnych analogii do śmierci, ponieważ chodzi tu o niemożliwość dalszego istnienia czegoś, a nie tylko o ubytek czegoś, co było dla mnie lub dla nas mile lub uciążliwe i co w zasadzie może zostać zastąpione przez coś innego.

Ktoś mógłby twierdzić, że jest to słuszne w odniesieniu do własnej śmierci, lecz wątpliwe, czy dotyczy także śmierci drugiej osoby. Są dwa powody: (a) ktoś, kto dla mnie wiele znaczył, może być zastąpiony przez

kogoś, kto po pewnym czasie będzie dla mnie znaczył tyle samo, (b) w podobnym sensie jak utrata kochanego człowieka może nas spotkać niepotwierdzona strata stron rodzinnych, godności czy dobytku. Jednakże zmarły, który był mi tak bliski, nie powinien zostać skazany na zapomnienie nawet wtedy, kiedy znalazłem zastępcę, zaś z całą pewnością należy smuć się ze straty, ale w tym przypadku „życie toczy się dalej”.

I. Świadomość śmierci

Spostrzec śmierć

Kiedy dziecko (dopiero od 4 roku życia) spostrzega po raz pierwszy śmierć człowieka lub zwierzęcia, w *uniwersum* powstaje pęknięcie (dokąd poszła babcia, dlaczego nie przyjdzie?). Oczywiście, to pęknięcie szybko się zamyka. Własna śmierć często staje się tematem dla młodzieńca. W trakcie nabierania wewnętrznej i zewnętrznej stabilności i zajmowania odpowiedzialnych stanowisk, temat śmierci znowu zanika. Ponownie pojawi się po połowie życia (choć niektóre obserwacje wskazują również na to, iż w wieku powyżej 50 lat następuje często wypieranie śmierci). Zdawanie sobie sprawy z realności śmierci zmienia się zależnie od fazy i nastawienia do życia, przy czym należy dokonać rozróżnienia na nastawienie do życia ustanowione przez kulturę i nastawienie osobiste. Trzeba też poczynić rozróżnienie na (zaistniałą) śmierć bliźniego i na (przyszłą) śmierć każdego z nas.

Śmierć bliźniego. Spoglądając na drugą osobę jako *istotę żyjącą*, śmierć daje się rozpoznać po *definitywnym* ustaniu oddychania, samodzielnego ruchu, żywotnych funkcji jak czynności zmysłów, przemiana materii itd., aż do dających się stwierdzić tylko za pomocą aparatury zaburzeń – zanik impulsów w mózgu. Po śmierci następuje rozkład martwego ciała. Prawie to samo dotyczy śmierci zwierzęcia.

Spoglądając na drugą osobę jako *bliźniego*, zauważamy, iż nie istnieje już możliwość komunikacji. Bliźni [*Mit-Mensch*] odszedł w nadzwyczajnym znaczeniu, jest nieobecny. Zwłoki nie czynią nieobecności mniejszą, lecz większą. Lekarz jest w stanie podać kryteria, czy ktoś jest martwy lub żywy. O tym jednak, czym jest śmierć człowieka, nie może on powiedzieć niczego więcej niż każdy inny człowiek, który obcował ze śmiertelnie chorymi i umierającymi ludźmi.

Moja własna, przyszła śmierć. W jaki sposób jest ona dana? W wyobraźni, która zasilana jest przez doświadczenie i poprzez wyobrażenia, które poczyniłem w związku ze śmiercią innych osób? Dotyczy to jednak tylko sposobu i być może czasu. *Skąd* wiem, że w ogóle muszę umrzeć i *co* wiem, mając tę pewność? Czym jest (dla mnie) śmierć?

Poszukiwanie formy i treści tej pewności dokonuje się wbrew głęboko zakorzenionemu uczuciu – żyję, nie umrę! Zygmunt Freud uważa, że w podświadomości każdy z nas jest przekonany o swojej nieśmiertelności. Tak często, jak przedstawiamy sobie własną śmierć, czynimy to ze spokojnym poczuciem, że robimy to jako żywy widz! Heidegger zauważa: „Kiedyś się w końcu umiera, ale na razie nas to nie dotyczy”².

Jeśli uczuciowo odsuwamy śmiertelność, to skąd mamy wiedzę, że musimy umrzeć? Wydaje się, że jest to racjonalna wiedza o fakcie, który postrzegamy jako zewnętrzny: „do tej pory wszyscy ludzie umierali, tak więc i ja będę musiał umrzeć”. Ale ten indukcyjny wniosek daje tylko prawdopodobieństwo, tak więc pozostawia dla mnie otwarte drzwi nadziei. Dobrze wiemy, że tych drzwi nie ma, a więc wbrew wszelkiemu zakrywaniu, wypieraniu itd., mamy pewność, że musimy umrzeć – *hora incerta, mors certa*. Sylogizm indukcyjny okazuje się w ten sposób raczej wehikułem zakrywania niż źródłem obiektywnej niepewności. W noweli Lwa Tołstoja *Śmierć Iwana Iljicza* czytamy: „[Sylogizm] «Kaj jest człowiekiem, ludzie są śmiertelni, dlatego Kaj jest śmiertelny», zdawał mu się w ciągu całego życia słuszny w zastosowaniu do Kaja, ale nigdy do niego... Kaj rzeczywiście jest śmiertelny i musi umrzeć, ale nie ja, Wania, Iwan Iljicz, z moimi uczuciami, myślami; ja – to zupełnie co innego”³.

Moim przypuszczeniem (które podzielał z Schelerem, Heideggerem i innymi) jest, że pewność śmierci jest pewnością daną wraz z samym ludzkim egzystowaniem, pewnością, która objawia się, kiedy na przykład jest się poważnie chorym lub kiedy wraz z postępującym wiekiem krzywa życia chyli się ku dołowi. Być może jeszcze ważniejsze jest doświadczenie, kiedy umiera ukochany człowiek (Ty). Zmarły, jeżeli należał do osób bardzo mi bliskich, zabiera ze sobą bezpowrotnie część mojej „tożsamo-

² M. Heidegger, *Bycie i czas*, 253, tłum. B. Baran, Warszawa: PWN, Wydawnictwo Naukowe 1994, s. 355.

³ L. Tolstoj, *Śmierć Iwana Iljicza*, [w:] tenże, *Opowiadania i nowele*, wybór R. Łużny, tłum. J. Iwaszkiewicz, Wrocław 1985, s. 291–292.

ści⁴. Tym samym umiera także coś we mnie, tak więc w ten sposób może dokonywać się owo uświadamianie sobie własnego umierania.

Wiedza o śmierci

„Wiedzę” należy tutaj rozumieć jako bycie rzetelnie poinformowanym, jako skuteczne objaśnienie. Wiedza jest wynikiem starania się. Pierwotna świadomość śmierci pozostaje nieokreślona, ciemna. Posiadanie tego rodzaju świadomości nie oznacza jeszcze, że *wiemy*, czym jest śmierć. Powstaje zatem przestrzeń na jej interpretację.

Słowo „interpretacja” sugeruje dualizm między zjawiskiem a próbą nadania mu sensu. Czy śmierć jednak jest „zjawiskiem” poprzedzającym wszystkie metafizyczno-religijne interpretacje? W jakiej mierze w ogóle istnieje fenomen śmierci, który abstrahuje od różnych metafizyczno-religijnych interpretacji? Jeżeli śmierć jest ogrodzona przekonaniem i rytuałami, to można o niej mówić, transcendując ją w jakiś sposób. Tam, gdzie się tego nie da, czyż nie musi pozostać niewypowiedzianą i tym samym być wszechobecną jako przytłumiona i rozproszona? Tak więc z jednej strony na pewno można dokonać rozróżnienia między interpretacją a doświadczeniem, lecz z drugiej, ponieważ interpretacja ma wpływ na doświadczenie, nie można stopniować tego rozróżnienia aż do uzyskania stuprocentowej czystości.

Powstaje także pytanie, czy wyrażenie „interpretacja” jest tu poprawne. Innymi słowy, w jaki sposób dochodzi do rozjaśnienia poszczególnych treści śmierci – czy tylko przez czyste rozmyślanie, czy poprzez rozmyślanie na gruncie szczególnego doświadczenia, a nawet oświecenia? Naturalnie również wtedy pojawia się pytanie, jak dalece i w jaki sposób mogłyby owe interpretacje zostać sprawdzone na zawartość prawdy i, jeśli racjonalny sprawdzian nie jest po prostu możliwy do przeprowadzenia przez każdego, czy należy się wtedy zwyczajnie zdecydować na jedną z interpretacji, czy może kwestię decyzji pozostawić otwartą.

W rachubę wchodzi tu następujące interpretacje religijno-światopoglądowe:

- (a) Śmierć jest przejściem w szczególną, mroczną formę egzystencji.

⁴ Por. św. Augustyn o śmierci swojego przyjaciela [w:]: *Wyznania* IV, 4–7, tłum. Z. Kuśniak, Warszawa: PAX 1987, s. 66–71.

- (b) Śmierć jest przejściem w inny, ziemski sposób egzystencji – ludzki bądź nie. Reinkarnacja lub późniejsze przejście w (buddyjskie) „zgaśnięcie”.
- (c) Śmierć jest przejściem do królestwa prawdy i sprawiedliwości – sąd i ogląd, tak jak w starożytnym Iranie i Egipcie.
- (d) Wraz ze śmiercią wszystko przemija – interpretacja materialistyczna.

W przypadkach (a), (c) i (d) przyjmuje się pogląd wychodzący wyłącznie z jednego życia ziemskiego, podczas gdy w (b) przyjmuje się ich więcej (choćby żydowski obraz zmartwychwstania wygląda tak, jak gdyby istniały dwa ziemskie życia, ale to drugie jest na zupełnie innej „ziemi”). Interpretacje w punktach (b) i (c) opierają się na światopoglądzie etycznym, podczas gdy interpretacja w punkcie (a) znajduje się jeszcze przed takowym, a w (d) chce się go już mieć poza sobą. W pierwszych trzech przypadkach śmierć jest widziana jako przejście z ziemskiego sposobu egzystowania do (ostatecznie) całkiem odmiennego, z wyjątkiem przypadku (d), ponieważ „przejście w nicłość” (zwyczajne unicestwienie) nie jest już żadnym przejściem.

Stanowisko (d) jest najmłodsze i wyciska na kulturze swoje piętno, nie jest ono tylko przedmiotem indywidualnego zwątpienia. Wcześniej, a mianowicie aż od najdawniejszych czasów, obowiązywało odmienne podejście. Dominującą skamieliną najwcześniejszego okresu są zabytki dotyczące pochówku. Przez nie manifestuje się wyraźnie określone zachowanie w stosunku do zmarłego jako członka grupy. Wprawdzie zmarły jest obecny w sposób odmienny od osoby żywej, ale jest obecny jako człowiek, a nie staje się po prostu rozkładającym się organizmem. Ciągłe może udzielać błogosławieństwa lub rzucać klątwę na potomnych. Tak więc powstrzymanie się od złych słów wobec zmarłego jest jeszcze ważniejsze niż w stosunku do osoby żyjącej – *de mortuis nil nisi bene*.

W tym kontekście bardzo często znajdujemy w odległych kulturach podwójne wyobrażenie *duszy*, tzn. tego, co należy odróżnić od zwłok. Z jednej strony, jest to życie, żywość [*Lebendigkeit*], często reprezentowana w sposób realno-symboliczny poprzez oddech. To życie opuszcza człowieka po śmierci. Często przedstawiamy sobie, że powraca do Boga stwórcy i stamtąd zostaje użyczone innemu ciału, aby je ożywić. Pogląd ten opiera się na tym, że podobieństwa charakteru i uzdolnień zmarłego, które zostają stwierdzone u jego potomków lub innych ludzi, są tłumaczone przez

takie właśnie ponowne ucieleśnienie zasady życia. Moim zdaniem, te obserwacje są ważnym źródłem myśli o „re-inkarnacji”, która później doznała dodatkowego wzmocnienia w postaci idei oczyszczenia, jak również poprzez rozważania ontologiczne. W opozycji do bezosobowej zasady życia pozostaje – jako druga „połowa” prastarego wyobrażenia duszy – indywidualny duch zmarłego. Jest to sam zmarły człowiek, który żyje w królestwie zmarłych, oddzielony od swojego ciała, a przede wszystkim od swojej zasady życia i stamtąd również może „krażyć” wśród żywych jako mara. Duch zmarłego jest wyobrażany jako rezultat życia wcześniej żyjącego. Królestwo zmarłych w ogóle uchodzi za miejsce nad wyraz zredukowanej, „mrocznej” i pozbawionej radości egzystencji. Kiedy skierujemy naszą uwagę na różnorodne jakości moralne sposobu życia, przedstawiamy sobie pobyt w królestwie zmarłych w jaskrawych barwach: błogosławiony dla dobrych, pełen udręki dla złych.

Rozmaite interpretacje śmierci (do których, rzecz jasna, należą rozmaite stanowiska wobec śmierci i częściowo wobec zmarłych) odpowiadają także różnym *antropologiom*, tzn. różnym poglądom na temat konstytucji człowieka. W szczególności chodzi tutaj o rozmaite ujęcia tak zwanego problemu psychofizycznego. Trudno rozstrzygnąć, co jest tu pierwszym, a co drugim? Te rozmaite antropologie wpisują się w kontekst różnych *ontologii*. Podstawowym przeciwieństwem, które spontanicznie narzuca się podczas myślenia, jest przede wszystkim przeciwieństwo materializmu, dualizm ducha i materii (znowu w rozmaitych odmianach).

Pierwsze trzy spośród wymienionych interpretacji śmierci wychodzą z założenia, że śmierć jest przejściem, wszystkie cztery zakładają, że istnieje jednoliniowy kierunek ziemskiego życia, od pewnego początku aż do pewnego końca. Również nauka o reinkarnacji, w jej najczęściej spotykanej formie, jest podobna. Co prawda, jest tu wiele narodzin i wiele śmierci, a początek ciągu narodzin i śmierci pozostaje najczęściej w mroku, tak że ten ciąg można sobie ewentualnie wyobrazić jako nieskończony czy biegnący w odwrotnym kierunku. Jednakże w buddyzmie istnieje jednoznaczny cel: „zakończyć cykl narodzin, uciec od bezlitosnego prawa (karmy, przyczynowości odwzajemniania się)”. Ten cel istnieje w nirwanie, tzn. w „zgaśnięciu” płomienia (pożądania życia), co jest możliwe tylko: 1) w ludzkiej, a nie zwierzęcej, egzystencji i 2) wyłącznie w czystym i oderwanym człowieku (gdzie można bezpośrednio zauważyć, że owo „zgaśnięcie” jest czymś zgoła odmiennym niż unicestwienie).

Podczas filozoficznych dyskusji na temat różnych „światopoglądowo-religijnych” interpretacji śmierci powstają trudności. Częściowo są one natury logicznej, a częściowo ontologicznej. Trudność *logiczna* polega na sformułowaniu pytania, czym właściwie jest umieranie, pytania, które pozostawałoby neutralne wobec wymienionych prób udzielenia na nie odpowiedzi. Kiedy powiemy, że śmierć jest przejściem z życia ziemskiego do jakiegoś innego stanu (przy czym przede wszystkim otwarta pozostaje kwestia jego natury), wtedy użycie języka jest naszym sprzymierzeńcem, ponieważ mówimy: „Pani Meier jeszcze przedwczoraj żyła, dzisiaj już nie żyje. Jak to? Umarła (np. na zawał serca)”. Jeden i ten sam podmiot znajduje się w dwóch różnych przedziałach czasowych, w dwóch różnych stanach: przeszedł z życia do śmierci lub dokładniej – z bycia żywym do bycia martwym. Ponieważ jednak (jak zauważył Arystoteles) dla istoty żywej „życie” oznacza tyle samo, co „być w ogóle”, bycie martwym nie posiada już żadnego podmiotu. Interpretowanie umierania jako przejścia z jednego stanu do innego wymaga założenia istnienia życia po śmierci. Tym samym jednak zostałyby już spełniony wymóg nieustającej egzystencji i wykazany gramatyczny dowód nieśmiertelności. W tym sensie jego ważność nie ograniczałaby się tylko do człowieka, lecz dotyczyłaby wszystkiego, co istnieje. Dowód ten obowiązywałby także wstecz. Jeżeli powstanie jest przejściem z tego, czego jeszcze nie ma, do tego, co jest, to wtedy konieczny jest podmiot tego, czego nie ma, tzn. w ogóle nie może on powstać, ponieważ powstać może jedynie to, czego jeszcze nie ma. Oznaczałoby to, że zarówno powstawanie, jak i przemijanie (śmierć) nie może w ogóle mieć miejsca.

Problem *ontologiczny* jest pokrewny logicznemu. Nie odnosi się on wyłącznie do człowieka, odnosi się do wszystkich istot żywych, w zasadzie nawet do wszystkiego, co staje się istniejącym (powstaje i przemija), jeżeli tylko z jednej strony rzeczywiście przemija, a z drugiej jest czymś więcej niż sumą swoich części, tzn. jeśli zawiera w sobie prawdziwą wewnętrzną jedność i subsystencję. Zapewne wyraźnego przykładu dostarczają istoty żywe. Jak jest możliwe, że powstaje coś, czego przedtem nie było? W jaki sposób może przemijać coś, co jest obdarzone byciem?

W tym kontekście zostanie teraz zaprezentowana następująca teza (Pitagorasa, Platona, Schopenhauera): coś, co powstało, musi również przeminąć; co nie jest przemijające, nie może również powstać. Ta teza będzie zaprezentowana w dwóch ujęciach: (a) kto zakłada istnienie egzystencji po

śmierci, ten musi również założyć egzystencję już przed ziemskim istnieniem, śmierć jest wtedy powrotem (trudność: taka koncepcja ma sens tylko wtedy, gdy w życiu powstaje coś nowego i kiedy to, co powstało, zostaje unieważnione w swojej egzystencji po śmierci); (b) jeżeli śmierć jest prostym unicestwieniem osoby, to w zasadzie osoba nie mogła być niczym innym, jak stertą ożywionej materii również i przed śmiercią. Obydwie tezy przyznają śmierci wyłącznie charakter akcydentalnej zmiany, ale nie substancjalnego stawania się czy przemijania. Dlatego też obie wchodzą w konflikt z jednoznacznym sensem kierunku czasu, który jest założony we wszystkich czterech wymienionych „interpretacjach” śmierci.

Założenie takiego powstania na nowo (które nie daje się zredukować do powtórzenia tego, co już było przed zaistnieniem na ziemi lub do zwykłej kombinacji zawsze istniejących elementów) jest prawie zawsze związane z myślą o dobrej, niewyczerpalnej, twórczej przyczynie wszystkiego. Zdaje się, że nie ma sprzeczności w tym, iż ta sama twórcza przyczyna, która pozwoliła na powstanie człowieka, pozwoliła na jego powstanie jako czegoś, co nie może już stać się niczym.

II. Kwestia sensu życia i śmierci

Skoro tylko świadomość nieuniknionej, przyszłej śmierci nada ton życiu, to znaczy w tym stopniu, w którym w ludzki sposób indywidualizuje się i uprzytamnia życie, rodzi się pytanie o znaczenie śmierci, ponieważ śmierć obraca w niwecz życie jako podstawę wszelkiego sensu. Co znaczy tutaj słowo „sens”? „Sens” może znaczyć, że pewne X posiada swoją wartość, swoją wartość, swój byt sam w sobie lub że posiada to wszystko ze względu na coś innego, którego wartość, pełni wartości itp., jest umożliwiona przez X.

W jakim znaczeniu śmierć może być sensowna? Na pewno śmierć sama w sobie nie jest czymś, co bezpośrednio posiada głębię sensu, raczej przeżywa się ją często nawet jako coś, co sprzeciwia się poczuciu sensu. Natomiast *życie* jest tym, co posiada głębię sensu *par excellence*. Zapewne także życie pozbawione jest sensu, ale ta bezsensowność jest brakiem sensu, który przysługuje życiu samemu w sobie. Jeżeli śmierć ma sens, to posiada go ze względu na życie (śmierć jako warunek życia). Jeżeli jest ona warunkiem życia, to sama w sobie nie jest już bezsensowna lub całkiem

sprzeczna z sensem, a więc może zostać zaakceptowana. Teraz więc będzie chodziło o zbadanie, jak dalece śmierć – a chodzi tu ciągle tylko o własną śmierć każdego z nas – można uważać za warunek sensu życia.

Biologiczne perspektywy: śmierć i seksualność⁵

Patrząc od strony biologicznej, wydaje się zupełnie oczywiste, że tak kompleksowa, wielokomórkowa żywa istota, jaką jest człowiek, posiada ograniczony żywot. Kiedyś krzywa energii życia osiągnie z powrotem swoją podstawę. Proces starzenia się jest tak samo zaprogramowany jak proces rozwoju. Indywiduum, patrząc od strony biologicznej, jest dla siebie samego prawie niczym; jest częścią populacji, a ta z kolei jest poprzecznym przekrojem ciągu generacji, która ze swojej strony jest umieszczona w potężnym procesie różnicowania się form życia, którą nazywamy „ewolucją”. Śmierć jednostek jest w sensownym związku z powstawaniem drugich jednostek. Śmierć i seksualność są dwiema stronami tego samego medalu. Podczas seksualnego rozmnażania się powstaje na nowo życie, bez potrzeby przechodzenia dotychczasowego życia (zgodnie ze swoją substancją) w nowe formy. Charakter tego, co nowe, znajduje się w opozycji do czystej reprodukcji przez podział, charakter roz-mnażania-się [*Ver-mehr-ung*] stoi w opozycji do czystego podwajania. Odmienna strona tego procesu zawiera następujące fakty: procesy starzenia się, stawania się zbędnym dla kontynuacji grupy i rodzaju, ostateczne odpadnięcie.

Życie ludzkie jest określone w dużej mierze poprzez wysoki stopień naturalnego zróżnicowania: różnica płci, różnica indywiduów pomiędzy sobą i istoty gatunku. Ta różnica byłaby pozbawiona sensu, *gdyby nie* śmierć. Wyobraźmy sobie, że bez końca musielibyśmy żyć przy ciągle zmniejszających się siłach, że musielibyśmy się przyglądać, jak w tym czasie czterdziesta generacja urządza sobie swój świat, w którym nie moglibyśmy już w sposób aktywny współuczestniczyć i czuć się „jak w domu”. Wolna przestrzeń na ziemi byłaby wkrótce wykorzystana, zapasy żywności zużyte itd. Tak więc nie ma sensu po prostu życzyć sobie, aby nie było śmierci, ponieważ ma ona obiektywną ostateczność.

⁵ Por. J.M. Heuts, *Genetik des Todes*, [w:] N. Luyten (Hrsg.), *Tod – Preis des Lebens*, Alber 1980.

Niektórzy ludzie, którzy dożywają sędziwego wieku i doznają uszczerbku swoich fizycznych, psychicznych i społecznych możliwości, mówią z tego powodu: „Gdybym tak mógł wreszcie umrzeć”. Są oni, jak powiada Biblia o starym patriarsze, „starzy i syci życiem” – to ostatnie w podwójnym tego słowa znaczeniu.

Do życia, takiego, jakie znamy, z całą pewnością należy śmierć. Jej brak zagrażałby poczuciu sensu życia, co nie oznacza, że całość składająca się z życia i śmierci miałaby zostać zaaprobowana jako sensowna tylko dlatego, że służy ewolucji, albowiem powstaje pytanie, czy ta jest sama w sobie sensowna, czy też po prostu tak sobie „leci”.

Wymiar psychologiczny: trwoga przed śmiercią a tęsknota śmierci

Trwoga przed śmiercią jest faktem. W niej ukazuje się śmierć jako największe zło. Groząc człowiekowi śmiercią, można go zmusić do zrobienia wielu rzeczy. Z obawy przed możliwą śmiercią ludzie unikają wielu rzeczy. Ale widocznie istnieje również *tęsknota* śmierci, skoro Gion Condrau uzyskał w swojej praktyce psychiatrycznej „pewność, że tęsknota śmierci występuje przynajmniej równie często i jest wszędzie obecna, jak trwoga przed nią i że ostatecznie obydwie zjawiska są ze sobą związane w sposób niepozwalający na ich rozdzielenie”. Skłonność do samobójstw „sprowadza się często do... niedającego się już wytrzymać lęku przed śmiercią”⁶. Być może jest to próba przezwyciężenia grożącej śmierci poprzez jej uprzedzenie – uczynienie z siebie ofiary, ewentualnie poprzez analogię kultu *śmierci* (np. u nazistów, w odróżnieniu do całkowicie zwróconego ku życiu kultu *zmarłych* u Egipcjan).

Tęsknota śmierci i lęk przed nią są podstawowymi faktami psychologicznymi niemożliwymi do wzajemnego zrównoważenia. Zdaniem Condrau: „Im człowiek w mniej dojrzały sposób ratował swoje życie aż do osiągnięcia sędziwego wieku, tym gwałtowniej próbuje on podjąć ucieczkę w obliczu zbliżającego się prawdopodobieństwa śmierci”⁷. Najmniej pragnie odejść życie, którego się nie przeżyło, jak wyraził się już Nietzsche. Condrau widzi w tym świadomość poczucia „winy” za życie, które nie

⁶ G. Condrau, *Der Mensch und sein Tod. Certa moriendi conditio*, Zürich: Kreuz Verlag 1991, s. 202.

⁷ Tamże, s. 217.

zostało „zrealizowane”, które zostało „chybione”. Taka trwoga przed śmiercią byłaby więc lękiem winy [*Schuld-Angst*]. W wielu przypadkach może się to potwierdzać, ale czy jest to zawsze prawdziwe?

Wymiar egzystencjalny: śmierć a forma wolności

Dwa tory rozumowania: jaka byłaby nasza sytuacja jako istot wolnych, gdyby nie było śmierci? Jaka różnicę stanowi to, czy wiedzie się swój żywot w obliczu śmierci, czy też nie? Najpierw należy sobie wyobrazić, co wynika dla kształtowania i przeżywania życia, gdyby *nie istniała* nasza śmierć. Eugen Fink pisze: śmierć „nie jest czymś, co rozumiemy, lecz chyba czymś, przez co rozumiemy, jest ona drogą w cieniu. W cieniu śmierci rozumiemy to, co jednorazowe w naszym byciu tutaj, początek świata, bezpowrotność czasu”⁸. Zdaniem Maxa Müllera, w nienagannym, pozbawionym końca życia nie istniałoby coś takiego, jak zaprzepaszczone okazja, a w następstwie nie byłoby także żadnego (kairologicznego) zróżnicowania czasu. Wszystko, co zostało zaprzepaszczone, można by było nadrobić. Zginęłaby surowość historycznego czasu, który wymaga podjęcia w danej chwili rozstrzygającej decyzji. Wtedy zaś zapanowałaby obojętność i nuda. „Wraz z historią zginąłby cały dziejowy sens zawarty w powodzeniach i porażkach”⁹. Wytczenie przez śmierć granicy „zmusza nas, abyśmy jako wolne istoty przyjęli określoną postać w sposób jednorazowy i bezpowrotny, otrzymali oblicze, postać, która byłaby tylko naszą postacią i naszym czasem”¹⁰. Według tego poglądu, śmierć ma pozytywny sens przez to, że ogranicza czas życia, tzn. czas, w którym w ogóle mamy możliwości.

Zapewne także wtedy, gdyby życie toczyło się dalej bez końca, nie musiałyby powrócić wszystkie możliwości, ponieważ również nieskończone życie zachowuje swoją linearność, o ile nie przyjmie się założenia, że nieskończoność jest możliwa tylko w oparciu o kolisty „wieczny powrót”. Związane ze śmiercią „minęło” udziela się również wszystkim innym „za późno” i „minęło”. Gdyby nie śmierć, nie istniałoby żadne kairós. Przemijające szanse realizacji posiadają sens tylko w przeciwieństwie do woli życia i do danego i/lub uzyskanego sensu życia. W ten sposób skończoność

⁸ E. Fink, *Metaphysik und Tod*, Stuttgart 1969, s. 207.

⁹ M. Müller, *Der Kompromiss*, Freiburg–München 1980, s. 85 i n.

¹⁰ Tamże.

życia jest jednym z warunków tego, że życie ma sens, ale nie jest to jedyny warunek, a na pewno nie jest to warunek wystarczający.

Teraz chodzi o to, że „rozmyślanie o własnej śmierci” czyni życie *bogatsze pod względem jego sensu*. Tak więc teraz nie jest to różnica ontologiczna, lecz egzystencjalna. Zapewne wyżej wymieniony życiowy sens śmierci [*Lebens-Sinn des Todes*] wywiera wpływ tylko wtedy, gdy oddamy się śmierci lub, jak wyraził to Kierkegaard, kiedy „opłynęliśmy w całości byt i potem powróciliśmy do naszego punktu wyjścia”. Bez oddania się temu wyzwaniu śmierć nie ma sensu. Czy myśl o śmierci „zmusza” do podobnego stanowiska, do wzięcia życia w swoje ręce? Właściwie nie. Myśl o śmierci przypomina nam, że nie mamy nieskończenie wiele czasu do układania sobie życia, że nie można bez końca przeciągać chwili, w której chwyci się sens życia, ponieważ pewnego dnia będzie za późno. Ale że w ogóle powinniśmy układać sobie życie, zostaje już odgórnie założone.

Można jednak zabierać się do formowania życia w bardzo różnoraki sposób i różnorakie konsekwencje mogą płynąć z pamiętania o śmierci. Może to być np. dewiza: „Pozwól nam dzisiaj jeść i pić i o niczym innym nie myśleć, ponieważ jutro będziemy martwi”. Całkiem inaczej będzie brzmieć: „Zastanowić się, jakbym już był w chwili śmierci, nad tą postawą i tą miarą, którą wtedy chciałbym widzieć zastosowaną w tym obecnym wyborze; i dostosowując się do niej całkowicie dokonam mojej decyzji” (św. Ignacy, *Ćwiczenia duchowne*, nr 186)¹¹. Stąd pytanie: czy myśl o śmierci (*meditatio mortis futurae*) spełnia pozytywną rolę w osiągnięciu sensu życia bez myśli o sądzie?

Są dwa „ale”. Pierwsze: jeżeli moje bycie nie może ocaleć przed unicestwieniem, wtedy nie jest również ważne, czy wartość mojej osobowości ocaleje w oczach jakiegoś sędziego. Drugie „ale”: przed kim pragnie się tutaj „ocalić”? Przed własnym wyrokiem, który za chwilę nie będzie istniał? Przed wyrokiem świata, który przyjdzie po nas? Jeżeli nie istnieje żadna transcendująca życie instancja, czy wtedy nasza powaga nie staje się czymś śmiesznym?

Można by rzec, że w spojrzeniu na śmierć rozpoznaje się próżność (*vanitas*) wszystkiego. Czy jednak rezultatem tego spojrzenia nie mogłoby być również zwątpienie, na przykład w formie cynizmu? Podkreślanie próż-

¹¹ Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Ożóg SJ, Kraków: WAM 1996.

ności całego życia jest postawą, która jest możliwa tylko wtedy, jeżeli znalazło się coś, co nie jest próżne... Zdaniem Finka, filozofia jest (a) jedyną możliwością umierającego człowieka, (b) wywodzi się z wiedzy o śmierci, (c) jest jej najczystszy i (d) najmocniejszy wyrazem. Rosenzweig w pierwszych słowach *Gwiazdy zbawienia* pisze: „Od śmierci, od trwogi śmierci rozpoczyna się wszelkie poznanie wszystkiego”¹².

III. Życ w obliczu śmierci

Problem polega na tym, że śmierć, która z jednej strony jest warunkiem rozróżniania, jest równocześnie siłą, która niweczy w jednakowym stopniu wszystkie różnice, wszystko musi tak samo upaść. Kiedy chodzi o sprawy ostateczne, śmierć wyrównuje wszystko: panów i parobków (temat tańców śmierci), mądrych i głupich, dobrych i niegodziwych, człowieka i bydło. To samo dotyczy wewnętrznych rozróżnień osobowości. Kiedyś tego wszystkiego już nie będzie i kiedyś, kiedy wszyscy, którym jeszcze coś może wyjdzie na dobre, i kiedy wszystkich, którzy mogliby sobie przypominać już nie będzie, wtedy będzie tak, jak gdyby człowiek nigdy nie istniał. Nie pozostanie *nic*. Nawet to, że kiedyś coś było, nie będzie nic znaczyło.

Hamlet wypowiada przeciwieństwo bycia [*Sein*] i niebycia [*Nichtsein*] jeszcze w formie zbyt naiwnej alternatywy, ponieważ wybór między byciem a niebyciem nie jest człowiekowi dany. Wysiłek, który zbiega się z jego historią i który dopiero skończy się wraz z jego zniknięciem ze sceny świata, zmusza go do równoczesnego zaakceptowania dwóch wzajemnie sprzeciwiających się pewności...: realności bycia, którą czuje w swoim najgłębszym wnętrzu, że jako jedyna jest ona zdolna dać podstawę i sens jego codziennej działalności, jego moralnemu i emocjonalnemu życiu, jego politycznym preferencjom, jego interesowaniu problemami społeczeństwa i przyrody, jego praktycznym przedsięwzięciom i jego naukowym badaniom, lecz jednocześnie również realność niebycia, którego przecucie towarzyszy drugiemu w sposób niemożliwy do rozwiązania, ponieważ człowiek musi żyć i walczyć, myśleć i wie-

¹² F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków: Wydawnictwo Znak 1998, s. 51.

rzyć bez utraty odwagi, bez poczucia, że jednak kiedyś go opuści sprzeczna pewność, że przedtem nie było go na ziemi i że nie będzie go na niej po wsze czasy, i że po jego nieuchronnym zniknięciu z powierzchni planety, która również skazana jest na śmierć, doszczętnie znikną również jego starania, jego cierpienia, jego radości, jego nadzieje i jego dokonania tak, jakby ich nigdy nie było, ponieważ nie ma już tutaj żadnej świadomości, aby zachować chociażby pamięć o owej krótkotrwałej działalności, lecz tylko nieliczne, w pośpiechu zamazane ślady na świecie, wraz z nieruchomym od tej chwili spojrzeniem, związłego stwierdzenia, że kiedyś istniały, to nic nie znaczy¹³.

Tę myśl, która jest dostatecznie jasna, wypieramy często z obszaru naszej uwagi. Czy jest to wzdraganie się przed nicością, *horror vacui*, paraliż wszelkiej woli tworzenia, niezdolność do powrotu z tej wycieczki w przeszłość i ponownego cieszenia się terażniejszością. Pozostaje niebezpieczeństwo egzystencjalnej zagłady pod wpływem jej negatywności jeszcze na długo przed tym, zanim nas fizycznie osiągnie. Hipoteza: ów mechanizm, podany przez Tolstoja, Freuda i innych, według którego tak naprawdę nie chcemy wierzyć w naszą śmierć, chyba chroni nas tu przed konfrontacją.

A jednak tak samo jak niegdyś nie mogę znieść myśli, że przestanę istnieć. Z melancholią myślę o wszystkich książkach, które czytałam, o miejscach, które widziałam, o całej nagromadzonej wiedzy, której nie będzie. Cała muzyka, całe malarstwo, cała kultura, tyle pięknych okolic – i nagle nic [...]. Ale ten niepowtarzalny zbiór, wszystko, czego doświadczyłam sama, ze swoją logiką i ze swoją przypadkowością – opera pekińska, areny w Huelvie [...] wszystko to nigdzie nie będzie wskrzeszone [...]. Widzę przed sobą szpaler leszczyny uginającej się na wietrze i obietnice, którymi się połam [16-letnia dziewczyna], kiedy patrzyłam na tę kopalnię złota u moich stóp – całe życie, które mam przeżyć. Dotrzymałam tych obietnic. Ale wracając nieufnym spojrzeniem ku tej ufnej młodości, ze zdumieniem zdaję sobie sprawę, jak dalece dałam się nabrać¹⁴.

Jednak tylko niekiedy może nas szczególnie zaskoczyć myśl – dla niektórych może stać się ona obsesją – wszystkie twarze osób żyjących są doświadczone przez nas już teraz jako oblicza ludzi zmarłych, my wszyscy

¹³ C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, t. IV, s. 621 (wyd. niem. s. 817).

¹⁴ S. de Beauvoir, *Siłą rzeczy*, tłum. J. Pański, t. II, Warszawa: PIW 1967, s. 437.

jesteśmy dzisiaj już tymi, którzy jutro będą zmarłymi. W jaki sposób można uchronić obecną chwilę przed lodowatym tchnieniem, które wieje na nią z przyszłości?

Tej bezradności na poziomie osobistej egzystencji odpowiada inna na poziomie egzystencji społecznej: jak powinniśmy się obchodzić ze spojrzeniem umierającego, tak bardzo wyrażającym jednocześnie poszukiwanie pomocy i niemożliwą do przezwyciężenia samotność. W jaki sposób powinniśmy ulżyć mu w dokonaniu ostatniego kroku? Czy możemy mu powiedzieć: „nie bój się, wkrótce będzie po wszystkim”, dokładniej: „wkrótce umrzesz”? W równie bezradny sposób stoimy przed zwłokami. Wobec wszelkiej naturalnej konieczności umierania pozostaje jednak coś „nienaturalnego” również w naturalnej śmierci.

Być może pomogą tutaj dwa zalecenia mądrości późnego antyku. Pierwsze radzi antycypować przyszłą śmierć, aby pomniejszyć strach przed nią. Drugie uczy redukcji spojrzenia do teraźniejszości, aby pomniejszyć władzę śmierci nad życiem. Przyjrzyjmy się im obydwu, najpierw perspektywie stoickiej.

Pamiętaj o tym, żebyś przy każdej rzeczy bądź rozweselającej na duszy, bądź przynoszącej pożytek, bądź wzbudzającej upodobanie – zawsze stawiał sobie następujące pytanie: „Czym jest ta rzecz właściwie?” – I tak na przykład, jeżeli dzban budzi w tobie upodobanie, mów sobie: „Dzban jest tą rzeczą, która budzi we mnie upodobanie”. Przeto kiedy ten dzban się stłucze, nie zmąci to w tobie pokoju ducha. Jeżeli znowu serdecznie całujesz swe dziecko lub żonę, mów sobie: „Całuję człowieka”. Przeto kiedy ten człowiek umrze, nie będziesz rozpacział¹⁵.

Postawa stoicka chroni przed efektem zaskoczenia i pomaga zachować spokój ducha (*ataraksía*), lecz nie chroni przed stratą. Zahamowana miłość do kruchych garnków jest pomysłowa, lecz nie z powodu ich łamliwości, lecz dlatego, że są to tylko garnki, a nie ludzie. Czy to zahamowanie nie zniszczy miłości? W ogóle nie zostaje tu podjęty temat własnego lęku przed śmiercią.

¹⁵ Epiktet, *Encheiridion*, nr 3, tłum. L. Joachimowicz, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1997, s. 50.

A oto rada Epikura (341–270 p.n.e.):

Staraj się oswoić z myślą, że śmierć jest dla nas niczym, albowiem wszelkie dobro i zło wiąże się z czuciem; a śmierć jest niczym innym jak właśnie całkowitym pozbawieniem czucia. [...] skoro bowiem my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a skoro tylko śmierć się pojawi, nas wtedy już nie ma. Wobec tego śmierć nie ma żadnego związku ani z żywymi, ani z umarłymi; tamtych nie dotyczy, a ci nie istnieją¹⁶.

Uwzględniając całą naszą mądrość, obydwa rozwiązania są wadliwe, lecz w zasadzie można przyznać im rację w tym punkcie, że należy się pogodzić ze skończonością swojego życia. I w rzeczy samej: czy należy wymagać czegoś więcej? Nawet jeżeli nie potrafimy się z tym pogodzić, to, chcąc nie chcąc, musimy to uczynić. Poza tym pogardzanie dającą się doświadczyć pozytywnością życia wyłącznie z powodu śmierci jest nie tylko nierealistyczne, lecz również nie do pomyślenia, jakoś bez charakteru.

A jednak istnieje zaostrzenie problemu śmierci, które woła o bardziej radykalny wzlot duszy. Jest to kwestia sprawiedliwości czy raczej – niesprawiedliwości. Nie chodzi tu o to, że jesteśmy zobowiązani do sprawiedliwego działania i pracy przeciw niesprawiedliwości. To zobowiązanie jest aktualne w każdym przypadku. O wiele bardziej chodzi tutaj o to, czy ciemnieca i pozbawiony sumienia tyran powinien do końca triumfować nad swoimi ofiarami. Ziemska sprawiedliwość nigdy nie zajdzie tak daleko, aby móc usunąć wszystkie niesprawiedliwości. Z tego też względu już staroegipska myśl odważyła się na przekroczenie granicy śmierci i na wiarę w sąd nad zmarłymi wraz ze sprawiedliwym osądem. Zrezygnowanie z tej myśli znaczyłoby tyle samo, co namysł nad zasadniczą absurdalnością świata, tzn. zaakceptowaniem struktury sensu życia, która jest całkowicie obojętna na moralne różnice, ba, nawet jako sama gra faktycznych sił jest zasadniczo współnikiem niemoralnie postępującej osoby. Coś podobnego nie ma prawa mieć miejsca.

Sytuacja ulega jeszcze zaostrzeniu, jeśli chodzi o ludzi, którzy nie tylko stali się niemymi ofiarami arogancji możnowładców, lecz którzy zostali niesprawiedliwie osądzeni i straceni właśnie z tego powodu, że wstawili się za sprawiedliwością i przeciwko traktowaniu ludzi jak przedmioty. To właśnie z tego miejsca – życia znajdującego się poza śmiercią – pozwa-

¹⁶ Epikur, *Z listu do Meneikeusa*, [w:] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa: PWN 1984, X, 124–126.

la przemawiać Platon niesprawiedliwie skazanemu na śmierć Sokratesowi, aby wytłumaczył przyjaciółom, dlaczego nie wykorzysta możliwości ucieczki z więzienia, dlaczego spokojnie idzie na śmierć, dlaczego nie wzywa uczniów do zemsty na niesprawiedliwych sędziach. Również w tym miejscu religia biblijna, która przez długie stulecia wzbraniała wstępu zapatrywaniom na nieśmiertelność, kwitnącym w innych obszarach kultury, otwiera swoje podwoje i jasno wyraża myśl o zmartwychwstaniu męczenników. Dochodzi przy tym apel (u Sokratesa jeszcze niezbyt wyraźnie zarysowany) o wierność Tego, który wraz ze swoim stworzeniem związał obietnicę „nie opuszczę ciebie” (Księgi Machabejskie)¹⁷.

Mając już pod ciosami umrzeć, westchnął i powiedział: „Bogu, który ma świętą wiedzę, jest jawne to, że mogłem uniknąć śmierci. Jako biczowany ponoszę wprawdzie boleść na ciele, dusza jednak cierpi to z radością, gdyż Jego się boję” (2 Mch 6, 30).

Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł? Albo co da człowiek w zamian za swoją duszę? (2 Mch 16, 26).

W obliczu brutalnego unicestwienia świadków prawdy jeszcze bardziej niż w obliczu wielu, których szczęście zostało zniszczone przez innych, nasuwa się pytanie: czy nie jest bardziej wskazane bawić się w grę możnowładców lub w polowanie za odrobiną szczęścia zamiast marnować swoje życie na moralne ideały? Ponieważ obserwując bieg świata staje się jasne: osoby niemoralne mają większą szansę przeżycia i osiągnięcia dobrobytu niż osoby moralne. Wydaje się, że jest się postawionym wobec wyboru: czy rzucić swoje serce na jakieś „piękne, ryzykowne przedsięwzięcie” ponad sferę śmiertelności, czy mieć znikome wymagania moralne w stosunku do siebie, a przede wszystkim do innych?

Widać, jak się wydaje, trzy rzeczy: Język, w którym posługujemy się określonymi obrazami świata, symbolami, ba, nawet argumentami, może się zmieniać, ale zostaje w nim odkryte identyczne stanowisko w kwestii życia, które implikuje pewnego rodzaju przekroczenie śmierci ze względu na pozostanie. Mówienie o nieśmiertelności nie powstało przy stole nakrytym do kawy ani też przy biurku, lecz dopiero tam staje się neutralnym,

¹⁷ *Biblia Tysiąclecia. Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa: Pallotinum 2005.

intelektualnym „problemem”. Jako taki jest on, chociażby już z tego powodu, nie do rozstrzygnięcia, ponieważ nie przebywa się przy tym w owym wymiarze życia, w którym może powstać pewien rodzaj wglądu, obojętnie, czy ten wgląd nazwie się przecuciem, czy nawet mocną wiarą. Co łączy dzień dzisiejszy z przeszłym, to także przykre położenie tych, którzy nie chcą, by śmierć miała ostatnie słowo. Społeczne przyzwolenie również go nie wspomaga, ale za czasów Sokratesa czy Jezusa nie było inaczej.

Wprawdzie od tamtego czasu świadomość stała się być może jeszcze bardziej podejrzliwa – boimy się sami okłamywać siebie przy pomocy wymarzonych, idealnych światów. Reagujemy w sposób alergiczny na proste zaprzeczenie tamtego świata; szczegółowe dane dotyczące jego położenia tolerujemy najpierw tylko jako folklor. (Niestety, ten sceptycyzm zgadza się bardzo dobrze z prawie bezkrytycznym zainteresowaniem wiadomościami z tamtego świata w przeciwieństwie do religijnego posłannictwa transcendencji śmierci).

Rzeczywiście, w sensie tego, co nazywamy dzisiaj „wiedzą”, możemy nie wiedzieć z pewnością, czy nadzieja Sokratesa i Jezusa nie była zwodnicza, a skoro tylko porzucamy rolę bezstronnego obserwatora, musimy uznać, że stawia się nas przed tym samym wyborem, co ich. W tym sensie chciałbym zakwalifikować, w oparciu o Kanta, wiarę w życie po śmierci jako „postulat”.

Jako takie postulaty Kant wymienia¹⁸: „postulat *nieśmiertelności*, postulat *wolności*... i postulat *istnienia Boga*. Pierwszy wypływa z koniecznego praktycznego warunku przystosowania trwania do całości wypełnienia prawa moralnego; *drugi* z koniecznego założenia niezależności od świata zmysłowego i możliwości kierowania swą wolą według prawa świata inteligibilnego, tj. wolności; *trzeci* wypływa z konieczności warunku, aby taki świat inteligibilny mógł być najwyższym dobrem przez założenie najwyższego samodzielnego dobra, tj. istnienia Boga”. Kant rozumie pojęcie postulatu jako „twierdzenie *teoretyczne* jako takie jednak nie dające się dowieść, o ile jest nierozłącznie związane z prawem *praktycznym*, posiadającym *a priori* ważność bezwarunkową”¹⁹. Z pozycji teoretycznego sceptycyzmu, postulat nie ma gwarancji i nie zmusza teoretycznego sceptycyzmu do milczenia.

¹⁸ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2002, s. 133.

¹⁹ Tamże, A 220.

Taki „postulat” jest dozwolony tylko dla tego, kto zna swoje założenie i traktuje je na serio, a mianowicie konieczność moralnego wymogu.

Nierozwiązalne, ogólnoludzkie problemy skończoności i śmiertelności, które omawialiśmy powyżej, znajdowały się zapewne w pełnym napięciu stosunku, ale nie w sprzeczności, z sensem życia. Dlatego dopiero ostatni punkt wymusza i zezwala również na skok poza zazwyczaj niedającą się przekroczyć granicę. Kiedy raz przekroczy się tę granicę, można poszerzyć nadzieję na przezwyciężenie śmierci o ogólnoludzkie kwestie zasadniczej skończoności i – abstrahując od sytuacji ekstremalnych – rzucić światło na dopełniającą codzienność od strony moralnej. Francuski myśliciel Gabriel Marcel przedstawił w swoim dramacie *Le mort de demain* przypadek nadziei wbrew śmierci, najpierw względem nagłej śmierci.

Francuski żołnierz dostaje kilka dni urlopu na podróż do domu podczas strasznej wojny pozycyjnej o Verdun (1917). Ponieważ musi powrócić na front, wszyscy są świadomi tego, że są to najprawdopodobniej jego ostatnie odwiedziny. Wie o tym również jego żona i kiedy przed odjazdem szuka on u niej małżeńskiej czułości, ta mu jej odmawia, ponieważ wydaje się jej świętokradztwem spać z osobą, którą wyobraża sobie jako już umarłą. Jej brat, któremu się użalał, czyni jej wymówki: „Jeanne, składasz w ofierze tego, który żyje dzisiaj, temu, który jutro będzie martwy. Ten z góry przewidywany kult śmierci, który wyznajesz, nie pozwala ci uszczęśliwić człowieka z krwi i kości, który ciebie pożąda. I dlaczego? Chyba nie dlatego, że chcesz w ten sposób przygotować się na trochę mniej gorzkie wdowieństwo? Jeanne, wierz mi, takie planowanie przyszłości jest zdradą. Kogoś kochać, znaczy powiedzieć mu: ty nie umrzesz (Akt II, scena 6).

W przedstawionym zdarzeniu chodzi najpierw o zachowanie nadziei wbrew fatalizmowi lub prawdopodobieństwu śmierci. Nadzieja ta wyraża się w zdaniu: ty nie umrzesz. Sam Marcel zorientował się dopiero kilka lat później, że w zdaniu tym zawarta jest nadzieja, która ma czelność wystąpić przeciwko samej śmierci.

Pozostaje nadzieja, czyli coś niemającego wielkiego znaczenia z punktu widzenia poszukiwania pewności; ponieważ jednak potrzebujemy otuchy umożliwiającej dalsze trwanie naszej zasadniczo zagrożonej egzystencji, powinniśmy szanować źródła, z których ona pochodzi, a ją samą strzec przed utratą.

Z języka niemieckiego przełożył Olgerd Solinski

LIFE IN THE FACE OF DEATH
PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF EXISTENTIAL SITUATION

Summary

Author presents our experience and knowledge about death. The problem of death is not only biological or psychological but first of all existential. We can understand death as the source of our freedom and the value of time (the world without death would be boring). We must accept the necessity of death and hope that we will live after it. Our faith in immortality is a kind of Kantian postulate. Immortality as Kantian postulate has no guaranty and does not satisfy skeptic but it is postulate of moral law fulfillment.